

LA FRONTERA CULTURAL MESO-ARIDOAMERICANA:
CONSTRUCCIÓN DE IMAGINARIOS NACIONALISTAS EN LA HISTORIA MEXICANA

MESO-ARIDOAMERICAN CULTURAL FRONTIER: CONSTRUCTION OF
NATIONALIST IMAGINARIES IN MEXICAN HISTORY

Adriana Gómez Aíza

PhD en Análisis de Discurso por la Universidad de Essex.
Profesora investigadora adscrita al Área Académica de Historia
y Antropología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades,
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
aiza@uaeh.edu.mx

Sergio Sánchez Vázquez

Doctor en Antropología por la Escuela Nacional de
Antropología e Historia. Profesor investigador adscrito al Área
Académica de Historia y Antropología, Instituto de Ciencias
Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de
Hidalgo.
sergios@uaeh.edu.mx

Nota. Una primera versión de este trabajo se presentó en la
Memoria del VI Congreso de la Gran Chichimeca: 1-13.
Instituto de Investigaciones Humanísticas, UASLP. México.
2007

Resumen

La noción de frontera valida ciertas interpretaciones sobre la historia de una nación: lugar donde se nace y comparte con los demás una identidad, un modo de entenderse a sí mismo en relación con otros,

con los que pertenecen a ese entorno y los que son ajenos o viven más allá de los confines que los dividen y separan. Aquí se discute la pertinencia de aplicar el término frontera cultural a la presunta división regional entre grupos sedentarios agrícolas mesoamericanos y grupos chichimecas seminómadas de los desiertos del actual norte de México. Para ello se aborda el papel jugado por Mesoamérica y la Gran Chichimeca en la conformación de imaginarios étnicos y nacionalistas, especialmente el nahua-centrismo impuesto por la conquista española, y la reivindicación del pasado prehispánico como constitutivo de la historia de México, enfatizando el contraste entre la reivindicación oficial del mestizaje a partir de la derrota militar de Tenochtitlán y la exégesis chicana que invoca su pasado en Aztlán, tierra mítica de origen de los mexicanos.

Palabras clave: Frontera cultural, nacionalismo, nahua-centrismo

Abstract

The notion of frontier validates interpretations of national history: the place of birth where one shares an identity with others, a way to understand oneself in relation to those who belong and those who are foreign and live beyond the boundaries that divide and separate them. Here, we discuss the use of terms like cultural frontier to talk of a presumed regional split between sedentary agricultural Mesoamerican groups and semi-nomad Chichimecas of today's northern Mexican deserts. We focus on the role of both Mesoamerica and the Great Chichimeca in the construction of ethnic and nationalist imaginaries, particularly the Nahua-centric portrayal imposed by Spanish conquerors, as well as the vindication of a pre-Hispanic past as constitutive of Mexican history. By doing so, we emphasise the contrast between the official confirmation of cultural and racial blending (*mestizaje*) after Tenochtitlan military defeat and the Chicano validation of Aztlan as the Mexicans' mythical homeland.

Keywords: Cultural frontier, nationalism, Nahuatl-centrism

La noción de frontera se refiere a una dimensión material (*i.e.* límite espacial que da territorialidad a un cuerpo, grupo de personas, actividad) y a una dimensión simbólica (*i.e.* sitúa y define la experiencia del sujeto). Ambas dimensiones se ven implicadas en la construcción de identidades, en la elaboración de la historia de un territorio y sus pobladores, en la defensa y protección de una nación (*nazzio*, tierra donde se nació). En situaciones de guerra, la frontera emerge y se usa para justificar la ambición por ocupar y usufructuar nuevas tierras; una frontera se avala en el discurso colonial, al erigir áreas de restricción espacial que limitan el acceso a ciertos lugares para determinadas personas. Muchas veces el confinamiento geo-político se acompaña de la implantación de un sistema económico e ideológico sobre la base de una supuesta superioridad cultural entre grupos humanos. Esos grupos suelen ser descritos y calificados mediante una visión estereotipada que los reduce a una alteridad absoluta.

La conquista de México, por ejemplo, funciona bajo esa lógica. Uno de los resultados de esa guerra fue la definición de dos sujetos antagónicos: el indio y el conquistador, enfrentados. Las fronteras se expresaron jurídicamente en las *Leyes de Indias* y se materializaron en los pueblos de indios y villas españolas: el acceso de uno u otro grupo a los espacios de convivencia y acción del otro estaba regulado. El indio era indio, el español español, la separación poblacional y geográfica entre ellos refrendaba las diferencias fenotípicas y culturales, actuando como frontera infranqueable. Derivado de ello, surgió una dicotomía más vasta y totalizante: el indio y el no-indio. Esa dicotomía resume la dinámica de negación inherente a la erección de fronteras políticas y étnicas. Sobre lo cual discutiremos.

Muchos han señalado el reduccionismo que la categoría *indio* conlleva: se ignora la diversidad cultural de quienes caen bajo el término por demás ambiguo de 'indio'. No habría que 'meter' a todas las etnias en el 'mismo costal', México —se insiste— es mega-diverso y plural, no se pueden ignorar ni negar las diferencias entre regiones bio-geográficas y entre pobladores. Sin embargo, esto se hizo una costumbre desde la conquista, el término 'indio' llegó para quedarse y si bien se ha buscado rearticularlo semánticamente, la visión estereotipada de lo 'indio' no ha sido superada.¹ La dicotomía 'indio/no-indio' funciona y lo ha hecho muy bien porque justifica relaciones de poder y dominación, de exclusión y explotación que favorecen la condición privilegiada del 'no-indio'. Es difícil renunciar a ello; somos 'no-indios' los que hablamos de 'indios', nómbrense como se nombren, y en ese juego de nombramientos se involucra quien describe y nombra, el 'yo', desde una postura de dominación-subordinación.

De ahí que la dicotomía 'indio/no-indio' defina relaciones antitéticas, de contraposición y negación, planteadas bajo una lógica esencialista de la identidad que mantiene vigentes esas categorías. Por principio, se representa la identidad del sujeto (individual y colectivo) como unidad homogénea y monolítica, uniforme y estable, con atributos inamovibles y omnipresentes (*i.e.* aquel tradicional: "genio y figura hasta la sepultura"). Luego se avala una comprensión binómica de la realidad, donde cada uno de los extremos (polos aparentemente independientes cual totalidades auto-contenidas), se contraponen y excluyen mutuamente. La gama es amplísima, basta mencionar binomios como objetivo/subjetivo, cuerpo/mente, natura/cultura, salvajismo/civilización que están en el trasfondo de la definición de lo 'indio/no-indio'.

¹ Durante la segunda mitad del siglo pasado se intentó franquear el racismo subyacente a dicha categoría sustituyendo el término 'indio' con vocablos como 'indígena', 'grupo étnico', 'pueblos originarios', 'primeros pobladores', etc., sin que ello significara cambios sustantivos en lo que toca a la definición de lo 'indio'.

Hasta aquí el reduccionismo de identidades antitéticas que niegan la diversidad y el carácter dinámico de los procesos étnicos y las idiosincrasias, para después oponerlas cual si se tratase de polos antagónicos, alternativamente excluyentes. Pero la antítesis indio/no-indio entraña un segundo reduccionismo: impone un modelo de indio abstracto con contenidos étno-políticos subyacentes que rara vez se ha reconocido. Se hace *tabula rasa* de los diversos grupos culturales que existían antes y después de la llegada de los españoles en un territorio que la antropología de mediados del siglo XX definió como Mesoamérica, aunque quienes habitaban esas tierras llevaban al menos un siglo bajo dominio de los nahuas. De modo que al hablar de lo 'indio', el modelo o parámetro de referencia son los grupos nahuas, considerados por los conquistadores como el rival *per excellence*, su antítesis militar y cultural.

En resumen, la categoría 'indio' no sólo borra las diferencias que existían entre las etnias mesoamericanas y las diferencias que existían entre los grupos que habitaban los territorios del norte; también se empata a éstos con los indios del área mesoamericana. Luego se impone la prioridad que se otorgó a los nahuas como modelo de indianidad. Militares, administradores y misioneros españoles concentraron sus esfuerzos en dominar el Anáhuac y zonas 'civilizadas', haciendo caso omiso de las etnias del norte, calificadas de 'bárbaras' al considerárseles cercanas 'al estado de la naturaleza' y asociarlas a la vida nomádica. Por supuesto está demás insistir que detrás de esta estrategia se justificaban la ocupación armada española y las incursiones hacia el norte en busca de metales preciosos.

Planteado en esos términos, además se desprende una comprensión de la derrota del imperio azteca como signo de la destrucción del mundo indígena en conjunto, una lectura que da cabida a la idea de 'reconstrucción' a partir de la noción de mestizaje como origen de una historia mexicana que incorpora al indio, en una posición de

subordinación, al devenir nacional. Para dilucidar los alcances e implicaciones etnocéntricas de este planteamiento, se reformula aquí la noción de frontera norte-mesoamericana como una significación contingente en la construcción de las identidades étnicas propias de una tendencia 'indianista-mexicanista' que asume lo 'nahua' como arquetipo de indianidad. Los momentos clave son el 'descubrimiento' de América a fines del siglo xv y el 'redescubrimiento' de las civilizaciones indígenas en los albores del siglo xx. La propuesta de un concepto como Mesoamérica y el trazo de fronteras geo-políticas como la línea divisoria aridoamericana con sus formas de expresión cultural, permiten dar cuenta de un país que para redefinirse después de una guerra civil, indaga en el pasado de su territorio.

La frontera Mesoaridoamericana

En pleno auge del populismo indigenista de los años veinte y treinta, Miguel Othón de Mendizabal identificó una región al norte que tenía poco en común con el resto del país. El enfoque histórico-antropológico de su obra *La evolución del noroeste de México* y la discusión a que sus observaciones invitaban tuvieron poco eco en la época; en el fondo se trataba de una advertencia marginal frente a reflexiones sobre la esencia de la mexicanidad que dominaban en los años de reconstrucción nacional. En esos momentos se incorporaban teorías psicológicas para explicar los componentes emotivos de la identidad nacional, que a la luz de la Guerra Cristera, ganaban creciente atención junto con las teorías racistas y reaccionarias sobre comportamiento de las masas, del corte de Georges Sorel, Gustave Le Bon, y Ortega y Gasset. Se abordaban esos temas inmersos en un ambiente de constitucionalismo triunfante que servía de corolario a la guerra civil de 1910. La producción intelectual estallaba con la publicación de textos como *Forjando patria* de Manuel Gamio (1916), *Discursos de la nación mexicana* de Antonio Caso (1922), *La raza cósmica* de José Vasconcelos (1925) y *El perfil del hombre y la cultura en México* de

Samuel Ramos (1934). Estos textos nutrieron el debate de lo que se habría de conocer como la filosofía de lo mexicano enarbolada por el grupo Hiperión en los cuarenta y cincuenta, cuyas principales muestras fueron *La X en la frente* de Alfonso Reyes (una compilación de textos escritos con anterioridad publicada en 1952 como obra completa) y *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz (1950).

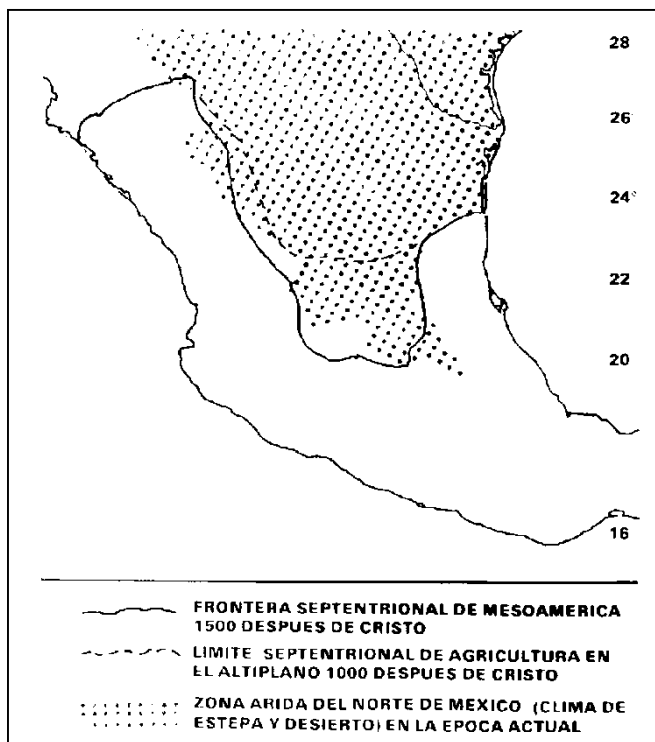
Enmarcado por la época, Paul Kirchhoff introduce el concepto Mesoamérica en 1943, un tanto ajeno al debate, pero de ningún modo libre de la influencia que aquellos hombres tenían en la consolidación de establecimientos culturales (*i.e.* Instituto Nacional de Antropología e Historia) y educativos (*i.e.* Colegio de México) donde participaban como académicos, fundadores y servidores públicos. Con escasa evidencia arqueológica y etnográfica disponible, Kirchhoff intenta mostrar que distintos grupos étnicos asentados en una amplia región central del país y parte de Centroamérica, compartían un horizonte común de civilización y cierta uniformidad en sus formas de pensamiento. Dicha propuesta (*i.e.* evolucionismo difusionista) tuvo profundas repercusiones en el mundo académico, principalmente en la historia y antropología mexicanas. Primero, hacía frente al relativismo cultural que esas disciplinas, en voz de Manuel Gamio, habían heredado de Franz Boas (fundador de la cátedra de antropología en la recién fundada Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional de México en 1910); segundo, ofreció un modelo de *continuum* cultural que permitía recuperar un pasado indígena unificado para la reconstrucción de la memoria mexicana (*cf.* Rodríguez; 2000) y la reivindicación de la cultura regional mediante representaciones museográficas (*cf.* Olmos, 2004). Sugirió así la idea de una frontera 'meso-aridoamericana' inexistente en el mundo prehispánico, separando artificialmente entidades geo-culturales diferentes en contacto permanente antes de la conquista.

Hacia 1954, el término Aridoamérica se había popularizado para designar a las culturas nómadas localizadas en el norte de México y

sur de Estados Unidos, mientras que el término Oasisamérica (propuesto por el mismo Kirchhoff en 1954 en respuesta a la polémica que establece con Kroeber y su concepto del suroeste americano) aludía a las culturas desarrolladas en esa misma región pero en una zona de clima más benigno. Hacia 1980, Wigberto Jiménez Moreno propuso abarcar las tres áreas culturales con el concepto de Mexamérica: una declaración de la ascendencia de México sobre el pasado cultural indígena más allá de la frontera Mesoamericana, que pese a no haber prosperado, dejaba ver el uso que dichos términos habrían de tener posteriormente en la construcción de discursos sobre identidad chicana.²

Las tres regiones, o mejor dicho, categorías antropológicas — Mesoamérica, Aridoamérica, Oasisamérica— aglutinaban en su interior y entre ellas, distintas idiosincrasias y expresiones culturales en conglomerados homogéneos con fronteras más o menos precisas, definidas a partir de criterios tecnológicos que comenzaron a emplearse con fines comparativos. En 1964, G. Willey, G. Ekholm y R. Millon habían definido dos estrategias adaptativas a variaciones ecosistémicas del territorio mexicano e hicieron operativas las categorías de Mesoamérica y Aridoamérica para la investigación arqueológica. En esa época, Pedro Armillas también señalaba la existencia de una frontera agrícola entre dos grandes unidades territoriales geo-culturales, muy dinámicas y difícilmente delimitables debido a la constante movilidad de muchos grupos obligados a migrar por las cambiantes condiciones climáticas.

² Llama la atención el uso contemporáneo del término Mexamérica, por ejemplo, para referirse a la alternativa de fusionar varios estados mexicanos con los norteamericanos, por razones económicas, y pensar en ese territorio como un inmenso espacio en proceso de redefinición lingüística, cultural y de ritmos de vida entre mexicanos y mexicano-americanos. Ver Saxe, 1996.



Fluctuaciones de la frontera septentrional de Mesoamérica (Armillas 1991:210).

Sin duda estas categorías fueron útiles para comprender el desarrollo diferencial entre pueblos de sitios geográficos muy diferentes; pero también han sido muy criticadas porque dicotomizan esos procesos de desarrollo y los presentan como antagónicos. No obstante, ha sido difícil prescindir de ellas. Tanto, que sus críticos más audaces siguen empleándolas, aclarando que no se trata de límites fijos o demarcaciones particulares (*cfr.* Braniff, 2000; Hers, 1999; Hers; *et al.*, 2000). Insisten, por el contrario, que el carácter fluctuante de las 'fronteras' no se restringe a una movilidad condicionada meramente por cuestiones ambientales, sino que obedece a una serie de relaciones de orden económico, político y cultural entre diversos

lugares de esos territorios —incluyendo la llamada ‘Mesoamérica marginal’— y culturas que no se inscriben en ellos, como la Hohokam en Arizona y la Cahokia en Illinois, en la parte alta del río Mississippi (*cfr.* Dávila, 2000; Carot, 2000; Weigand y García, 2000). En suma, la movilidad poblacional a través de grandes flujos migratorios —de ida y vuelta— caracterizó al área meso-aridoamericana: migrantes mesoamericanos poblaron el norte en distintas épocas, en otras, los migrantes de regiones del norte repoblaron Mesoamérica.

La frontera meso-aridoamericana, y por extensión la de Oasisamérica, no existían como separación, sino como contornos imprecisos y heterogéneos donde la movilidad poblacional, las relaciones recíprocas y la complementariedad, dictaban las pautas de interacción e intercambio de los bienes derivados de sus respectivos modos de vida. Situación-condición de movilidad que problematiza la idea de que el ‘arraigo’ o el ‘apego sentimental’ son una “manifestación necesaria en la definición de territorios étnicos” (Sheridan, 2004:453). Se desprenden de aquí dos problemáticas que entrañan la necesidad de cuestionar la terminología y las categorías empleadas en la actualidad para definir áreas culturales, pues como se ha sugerido, más allá de implicar una problemática teórico-metodológica, esas categorías también se asocian a la insistencia en “delimitar el norte [el sur, y en general el resto] de México desde el centro”, fijando así la frontera con relación a ese centro (Olmos, 2004:346) y vinculándola a la construcción de idearios nacionalistas.

Por un lado, el contraste entre áreas culturales disímiles en cuanto a pautas de vida y formas de producción fue traducida como una distinción entre un mundo indígena ‘civilizado’, los grupos agrícolas del centro de México y Centroamérica, y un mundo indígena ‘bárbaro’, los grupos nómadas y semi-nómadas del norte de México y el sur de Estados Unidos. Esto alimentó primero la ‘leyenda negra’ sobre los ‘salvajes del norte’, recurrente en los discursos colonial y criollo del

siglo XIX (*cfr.* Chávez, 2004) y luego la necesidad de identificar el componente indígena civilizado —el de los nahuas— como raíz del pasado patrio. Por otro lado, las constantes migraciones de carácter múltiple entre gente de Mesoamérica, Aridoamérica, Oasisamérica, y de lugares más alejados, dio lugar a narrativas de tono legitimador sobre el lugar de origen y procedencia de un pueblo. Una de ellas, la que los azteca-chichimecas o culhua-mexicas construyeron de sí mismos después de su arribo al centro de México, se asoció por los conquistadores a la dicotomía civilizado-bárbaro, y entrado el siglo XX facilitó reinscribir un mítico mundo indígena, industrial y en progreso gracias al proyecto ‘integrador’ de los años veinte del siglo XX, un discurso identitario que enarbola ese pasado ancestral indígena como cimiento de la historia nacional y mestiza.

Los chichimecas, en tanto ‘nómadas bárbaros’, fueron olvidados, para ser rescatados después por movimientos de reivindicación chicana; migrantes también, que se reconocen indios de la ‘raza de bronce’ buscando su origen en Aztlán, al norte, en la tierra de donde partieron los aztecas, sus antepasados míticos. Esta apropiación chicana de Aztlán reitera el predominio de las culturas del centro, del área mesoamericana, en la construcción de diversas identidades políticas de los mexicanos. En especial, la tradición nahua.

Las cadenas del nahuacentrismo

A partir del contacto con grupos indígenas americanos y de las similitudes que esos grupos guardaban con los valores y expresiones culturales del Viejo Mundo tal como lo concebían los conquistadores y misioneros del siglo XVI, se rearticula la dicotomía ‘civilización-barbarie’ y se visualiza un polo indígena civilizado, referido a los grupos que habitaban el centro del país, muchos de ellos de filiación nahua, o bajo su dominio político-cultural. En contraste, los grupos que no se ajustaban al patrón y al contrario, mantenían pautas de asentamiento

disperso con elevada movilidad territorial y sin desarrollo tecnológico apreciable, como los chichimecas del norte, fueron considerados 'bárbaros' (cfr. Bartra, 1994; Villoro, 1979; Keen, 1971). Los primeros se convertirán en símbolo de civilización indígena, el mundo indio en general, que eventualmente se transformará en el epítome del *continuum* Mesoamericano.

En este sentido y en consonancia con las limitaciones de los términos territoriales y la definición de fronteras que aquí se discuten, parece haberse subestimado el impacto potencial de la imposición cultura nahua en el área mesoamericana (por mérito propio o en función del valor asignado por el colonizador) y en la misma medida pudo haberse interpretado como rasgos de continuidad cultural —i.e. mesoamericanidad— lo que de otro modo se entendería como coacción —i.e. nahuacentrismo—. Esta situación exige repensar la frontera meso-aridoamericana como parte de un modelo narrativo que ayuda a explicar la firmeza con que se mantiene la oposición cultural indígena/no-indígena en los imaginarios colectivos.

Tanto el reduccionismo inicial de la diversidad étnica contenida en la categoría 'indio', como la ulterior construcción antitética de cierta 'pluralidad cultural' construida en función de un pasado indígena y otro hispánico, han abierto la posibilidad de articular una épica nacionalista de la conquista que invierte la lectura eurocéntrica del colapso del mundo indígena. Esa inversión retoma la caída de Tenochtitlán y la derrota azteca como sinónimos de una pérdida nacional a partir de la cual se recupera un mundo y una visión del mundo indígenas. Mundo y visión del mundo que entre más uniformes y unitarias fuesen, y más cercanas a la civilización estuviesen, servirían mejor al propósito legitimador del nacionalismo post-revolucionario. Bastaba entonces apropiarse de las categorías elaboradas bajo el régimen colonial en las tierras indias. La ciudad de Tenochtitlán se torna en un Edén primitivo, ese orden y esa civilización que sólo un 'verdadero' movimiento de reivindicación social puede restaurar: metrópoli del glorioso pasado

indígena de México, vejada y destruida por españoles, de cuyas cenizas renace un México moderno. El imaginario mestizo exalta el pasado mixto, una raíz hispana y otra india, que en esa medida es recuperable: en esta épica, la cultura mesoamericana se asocia automáticamente a la identidad etno-política nahua-mexica como representativa de la indianidad, ignorando no sólo a los indios bárbaros del norte, sino a cualquier otra etnicidad nativa. Ello conlleva la reconfiguración de las relaciones étnicas de los mexicas con otros grupos bajo su dominio y con su propio pasado.

Al hablar de los nahuas, y concretamente de los mexicas, suele omitirse una serie de hechos básicos. Primero, la nobleza indígena que aprendió la lengua y la escritura alfabética de los conquistadores, una nobleza principalmente nahua, provenía de las tierras desérticas del norte y por lo tanto su origen era chichimeca, siendo éste un término genérico que originalmente aludía a muy diversos grupos étnicos con modos de vida trashumantes basados en la caza, pesca y recolección, pero también con prácticas agrícolas. Al priorizar la cultura nahua por encima de otras, se impone una versión de la historia india particular, la versión de la elite nahua, transcrita por los misioneros a partir de fuentes orales, al tiempo que destruían los códices.³ Segundo, que Aridoamérica no fue, ni es, simplemente una tierra árida poblada de cazadores-recolectores nómadas, sino un territorio con diversos climas y grupos culturales, incluyendo a pueblos que en sus largos procesos migratorios alternaban formas productivas agrícolas sedentarias con periodos de vida nómada. Tercero, en la urgencia por aprehender a las culturas nativas, se identificó 'lo indio' con las expresiones culturales que tenían más afinidad con la experiencia occidental, las de

³ La historia descrita por los mexica nutre la interpretación de esa elite nahua, pero los mexica no fueron los únicos informantes, ni los más importantes. También estaban grupos como los tlaxcaltecas y huexotzincas, que al igual que los mexica, emigraron de Aridoamérica y se convirtieron en elites de Anahuac. Algunas de las incongruencias detectadas en las crónicas pueden ser atribuidas a la variedad étnica de esos informantes y no a la falta de comprensión de los misioneros o a una incoherencia de la mitología Náhuatl.

los nahuas, y se procura transferir esa cultura a los indios ‘bárbaros’ de las tierras del norte. Ello implicó concebir cierta ruptura (que de hecho no existía) entre grupos indígenas del centro y del norte, e imponer el sistema mesoamericano en la ‘Gran Chichimeca’ —término empleado por Charles di Peso en los sesenta para sustituir Aridoamérica, reconociendo la diversidad cultural que en el segundo no cabe.

La unidad que se procuraba establecer en ese territorio era incongruente con la dimensión cultural y geo-política mexicana, se exige a los nahuas transgredir tanto sus formas de convivencia con los grupos de las tierras del norte, como con su propio pasado sagrado. Enfrentarlos contra las tribus del desierto implicaba confrontarlos con su propia historia —la versión que operaba desde 1420⁴— como chichimecas. Esto sugiere que la erección de una frontera política con las culturas aridoamericanas es una función provisoria de una constante (re)escritura histórica. El ‘distanciamiento’ con el norte no parece responder a prioridades culturales (*i.e.* desdén imperial hacia pueblos inferiores) ni a estrategias de defensa (*i.e.* ejército poderoso contra tribus incivilizadas), sino que actúa como barrera simbólica en la reconfiguración histórica de las relaciones étnicas. Recapitular la separación entre el mundo indígena ‘bárbaro’ del norte y otro ‘civilizado’ en el centro, como si tal división efectivamente hubiese existido, legitima una realidad indígena reducida y acotada a fronteras identitarias impuestas por la dominación colonial. Se olvida la dinámica de intercambio entre las culturas del norte, del centro y del sur, negando la existencia de cierta ‘mexicanidad’ ligada a la geografía del norte (*i.e.* influencia de Aridoamérica en el simbolismo mesoamericano —por ejemplo, la cerámica coyotlatelco en Chalchihuites— o bien, en

⁴ El proyecto emprendido por Izcoatl para reescribir la memoria histórica del pueblo del Quinto Sol quizá tuvo mayor utilidad en la aventura colonial que la ayuda brindada por parte de los enemigos de los aztecas al ejército español para consumir la caída de Tenochtitlán. El tema excede el propósito de este trabajo, bastará aludir que con ese ejercicio los mexicas proclaman su ascendencia al pasado tolteca y teotihuacano, dando legitimidad a cierta jurisdicción religiosa y militar sobre los valles centrales y las regiones de Puebla y Tlaxcala.

los movimientos de reivindicación chicana).⁵ Además se omite que los grupos migrantes asentados en Anáhuac, convertidos en la nobleza mexicana, quizá tuvieron un origen menos nómádico que el descrito en las fuentes y aceptado por los estudiosos.

Esa mera posibilidad implicaría una interpretación muy distinta de lo que fueron las relaciones interétnicas previas a la conquista del país y pondría en entredicho muchas de las versiones oficiales del pasado indígena y de la historia nacional. Al admitirse el origen chichimeca de los mexica —y por tanto de quienes han sido icono de la indianidad— se exalta el proceso de rápida transformación de una tribu nómada, que emigró al sur buscando mejores climas que los extremos desiertos, y se convirtió en el imperio tenochca,⁶ arrasado en pleno esplendor por ‘ciegos’ conquistadores. Esto es, un México epopéyico erigido por guerreros que abandonaron las agrestes tierras áridas guiados por su dios en pos de un glorioso destino, cuya destrucción permitió el épico rescate emprendido por los gobiernos ‘revolucionarios’. En la medida que esa epopeya pierda sentido o fuerza, tanto más se desarticularía la versión oficial de la historia nacional.

La tierra prometida

Determinar con precisión la filiación étnica de los grupos de migrantes, llamados genéricamente *chichimecas*, sería una tarea compleja. Primero debe considerarse que ese apelativo se aplicaba a todo aquél que habitara la parte norte de México, o proviniera de allá. Segundo, debe considerarse la enorme variedad de pueblos aridoamericanos existentes y sus estructuras organizativas (*i.e.* adscripción tribal *vis-à-*

⁵ Para la influencia en Mesoamérica véase Hers, 1999, para movimientos chicanos véase Cooper, 1997.

⁶ Una lectura, dicho sea de paso, quizá propiciada por los mexica para representar un movimiento migratorio que los obliga a desprenderse del pasado en busca de un nuevo lugar donde recomenzar (las cuevas serían la evocación de un ‘surgir de la tierra’ que a su vez se apoya en la idea de renacimiento). Comunicación personal de Gabriel Espinosa Pineda.

vis filiación étnica). Tercero, subsiste una contradicción aparente en las fuentes, que va desde señalar al chichimeca como 'incivilizado' y 'salvaje' —acorde presuntamente a connotaciones despectivas mexica: "poco más o menos como perro sucio e incivil" (cfr. Torquemada, 1963:39; Powell, 1996:48)—, hasta considerar el linaje chichimeca como sinónimo de prestigio y motivo de orgullo para muchos pueblos mesoamericanos, como indica el Códice Xolotl (cfr. Ixtlilxóchitl, 1985:289-290). El calificativo chichimeca adoptado por los españoles para designar a los grupos tribales del norte, era un epíteto, no necesariamente despectivo, con que los nativos de la zona sojuzgada por la conquista llamaban a los pobladores del norte y que según lo reportado por los informantes nahuas de Sahagún, correspondía a grupos semi-nómadas que emigraron al sur y se asentaron junto a otros grupos sedentarios, convirtiéndose en la nobleza de Anáhuac.

No resultaba admisible que los aliados 'instruidos' que ayudaron al ejército español a derrotar a los mexicas o que la 'refinada' sociedad que los misioneros reeducaban en Tenochtitlán y en Tlatelolco, hubiesen sido de hecho chichimecas. Era más congruente empatar dicho término con barbarie y aplicar incorrectamente el vocablo helénico a las culturas del desierto. Pero mientras la analogía que los conquistadores establecen entre nómadas y chichimecas muestra su equivocada interpretación del poder cultural nahua —legitimada en la propuesta de Kirchhoff como la separación entre la alta cultura mesoamericana y los nómadas cazadores-recolectores de Arido y Oasisamérica—, el mito de Aztlán ratifica la interacción árido-mesoamericana.

Si pensamos la erección de la frontera norte-mesoamericana como un tipo de 'escritura histórica', veremos entonces en el mito de Aztlán un intento por rearticular el pasado mexica en su alejamiento de las culturas del desierto. Ese distanciamiento aclara la relativa

ambigüedad que posiblemente existió por parte de los mexica hacia los grupos nómadas del norte, reflejada en las connotaciones ya mencionadas. Lejos de falsificar o negar un pasado nómada, la leyenda de Aztlán acentúa la metamorfosis de una tribu errante en una dinastía real. Es un lugar mítico creado para dar prestigio y empatar el carácter trascendental de una vida nomádica con la profecía del dios de la guerra mexica, una reversión simbólica de su poderío geo-cultural contra otros grupos del norte que igualmente emigraron a los valles centrales y que retaban la supremacía mexica en Anáhuac, sus competidores aristócratas.

Las historias de los pueblos indígenas previas a la conquista se articulan en función de las múltiples migraciones entre territorios indígenas. Esto llevó al surgimiento de diversos mitos de origen que señalaban un lugar de procedencia según dos líneas de descendencia, una tolteca y otra chichimeca. En el primer caso, el lugar mítico de origen es *Huehuetalpallan*, en el sur; en el segundo caso, el lugar será *Chicomoztoc* o *Colhuacatepec*, en el norte. Tal como reflejan los materiales arqueológicos y refieren las fuentes históricas indígenas y coloniales,⁷ tres de las migraciones ocurridas entre los siglos X y XIV d.C. permitieron el establecimiento de grandes poderes en el área central de Mesoamérica: la peregrinación Tolteca-Chichimeca, que dio lugar a la fundación de Tollan-Xicocotitlan;⁸ la de los Chichimecas de Xólotl, cuya demarcación o *chichimecatlalli* tuvo por sede Tenayocan-Oztopolco;⁹ y la de los Aztecas, provenientes de Aztlán o Aztatlán (lugar de las garzas), otro lugar mítico en el centro de un lago, <dido en algún punto del norte, quienes reciben la orden de su dios Huitzilopochtli en *Colhuacatepec* (cerro torcido) para buscar la señal prometida: un águila posada en un nopal, devorando una serpiente, encontrada en un islote del lago de Texcoco donde fundarán la ciudad

⁷ La Historia Tolteca-Chichimeca, el Códice Xólotl, y la Tira de la Peregrinación o Códice Boturini, entre otros.

⁸ Ver narración de la peregrinación en Kirshhoff, *et.al.* 1989:160-168.

⁹ Ver narración de la peregrinación en Ixtlilxóchitl, 1985:14-15.

de México-Tenochtitlán.¹⁰ En su recorrido, pasan a *Chicomoztoc-Colhuacatepec*, afirmando su descendencia directa no sólo por la rama chichimeca, sino que la extienden hacia los culhuas, descendientes de toltecas. Por eso, en México-Tenochtitlán se unirán por medio de alianzas matrimoniales con tales grupos, convirtiéndose en culhuamexicas.

Ni colonizadores, ni criollos, ni mestizos, reconocen al chichimeca nómada. Sólo retoman al imperio consumado y derrotado que debe renacer. Los ‘olvidados’ chichimecas son rescatados por el chicano, otro pueblo marcado por la movilidad territorial que ve su experiencia migratoria como una búsqueda de sus orígenes en la tierra de los antepasados míticos: Aztlán, la patria azteca que de nuevo aflora en la sangre de los migrantes y mexicoamericanos, siendo Estados Unidos (*i.e.* el norte), el lugar mítico donde se ubica esa tierra prometida. Es el retorno al origen primordial de la mexicanidad, una forma de no sentirse en territorio ajeno, sino en la tierra de sus antepasados, tierras propias. Ese deseo por crear un espacio en la geografía con el cual vincularse queda abiertamente manifiesto en dos principios de *El plan espiritual de Aztlán*, lanzado en 1969 durante la Conferencia de Denver: el chicano es de origen indígena y se identifica con la raza de bronce, y sus abuelos fueron los aztecas que emigraron al sur. Mientras la construcción de la identidad chicana alude al movimiento y la transición, una mexicanidad ‘consolidada’ enfatiza la importancia de Tenochtitlán como la ciudad de los logros (*cfr.* Cooper, 1997).

La identidad chicana reitera, en otras palabras, la condición nahuacéntrica de las identidades nacionalistas mexicanas. No es casual que se utilice el término Aztlán para referirse a la región que perdió México en 1848 —la cual se imputó a los indios nómadas sin sentimientos patrios y dispersos en tierras chichimecas—, que ahora el chicano considera su patrimonio. Los chicanos serán los primeros

¹⁰ Ver episodio en la Tira de la peregrinación, Lám. 1.

en referirse al suroeste de los Estados Unidos con el nombre de Aztlán, en el contexto de un sentimiento colectivo que busca dar forma a un pasado identificable mediante elementos míticos indígenas. A través del mito, el chicano se transforma en el azteca que vuelve al lugar de origen. Es la vuelta al origen de los orígenes: el círculo se ha cerrado y el mito del eterno retorno se ha cumplido (*cfr.* Leal, 2000).

FUENTES DE CONSULTA

- ARMILLAS, Pedro (1991) “Condiciones ambientales y movimientos de pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica” en Teresa Rojas (ed.), *Pedro Armillas: Vida y obra. T. II*. México, CIESAS, INAH.
- BARTRA, Roger. 1994. *Wild Men in the Looking Glass. The Mythic Origins of European Otherness*. (trad. C. Berrisford). EUA. University of Michigan Press.

- BRANIFF, Beatriz (2000) “Sistemas agrícolas prehispánicos en la Gran Chichimeca” en *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*. México, IIA, IIE, IIH, UNAM, pp. 127-142.
- CAROT, Patricia (2000) “Las rutas al desierto: de Michoacán a Arizona” en *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*. México, IIA, IIE, IIH, UNAM, pp. 91-112.

- *Códice Xólotl*. (1951) *Edición facsimilar, con introducción, estudio, interpretación de los glifos y apéndices de Charles E. Dibble*, México, UNAM, UTAH University.
- COOPER Alarcón, Daniel (1997) *The Aztec palimpsest. Mexico in the Modern Imagination*. Tucson, University of Arizona Press.
- CHÁVEZ Chávez, Jorge (2004) “Las imaginarias fronteras septentrionales. Su papel en la génesis de una cultura regional” en Hernán Salas, Rafael Pérez-Taylor (eds). *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff*. México, IIA, UNAM, Plaza y Valdés, pp. 387-420.
- DÁVILA Cabrera, Patricio (2000) “La frontera noreste de Mesoamérica: un puente cultural hacia el Mississippi” en *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*. México, IIA, IIE, IIH, UNAM, pp. 79-90.
- HERS, Marie-Areti (1999) “El horizonte Clásico en el centro norte de Mesoamérica marginal” en *Atlas histórico de Mesoamérica*. Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (Coordinadores). México, Larousse, pp. 107-112.
- _____, Mirafuentes, José Luis, Soto, María de los Dolores, Vallebuena, Miguel (2000) “Introducción” en *Nómadas*

y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff. México, IIA, IIE, IIH, UNAM, pp. 15-32.

- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva (1985) *Obras históricas. Historia de la nación chichimeca.* T. II. México, UNAM.
- KEEN, Benjamin (1971) *The Aztec Image in Western Thought.* New Jersey, Rutgers University Press.
- KIRCHHOFF, Paul, Odena, Lina y Reyes, Luis (1989) *Historia Tolteca Chichimeca.* México, CIESAS, FCE, Estado de Puebla.
- LEAL, Luis (200) “El concepto de Aztlán en la poesía chicana” en José M. Valenzuela Arce (coord.), *Entre la magia y la historia. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera. México Norte,* México, El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés, pp. 215-230.
- OLMOS, Aguilera Miguel (2004) “La identidad de la antropología del desierto y del noreste de México: Implicaciones epistemológicas e institucionales” en Hernán Salas, Rafael Pérez-Taylor (eds). *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff.* México, IIA, UNAM, Plaza y Valdés, pp. 345-364.
- POWELL, Philip (1996) *La guerra chichimeca (1550-1600).* Tercera reimpresión. México, Fondo de Cultura Económica.

- RODRÍGUEZ García, Ignacio (2000) “Mesoamérica, ese oscuro objeto del deseo” en *Dimensión Antropológica*. Vol 19 (13).
- SAXE Fernández, John (1996) “Mexamerica o la dialéctica entre macro y micro-regionalización” en *Nueva Sociedad* No. 143, mayo-junio, pp. 62-83. URL Online [http://www.nuso.org/upload/articulos/2502_1.pdf]. Fecha de consulta 17/04/2007
- SHERIDAN, Prieto Cecilia (2004) “Territorios y fronteras en el noreste novohispano” en Hernán Salas, Rafael Pérez-Taylor (eds). *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirckhoff*. México, IIA, UNAM, Plaza y Valdés, pp. 447-467.
- *Tira de la peregrinación o Códice Boturini* (1964) en *Antigüedades de México*, Vol. II. Introducción de Corona Núñez J. México, SHCP.
- TORQUEMADA, Fray Juan de (1963) *Monarquía indiana*. México, Porrúa.
- VILLORO, Luis (1979) *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, Ediciones de la Casa Chata, INAH.
- WEIGAND, Phil C.; García de Weigand, Acelia (2000) “Dinámica socioeconómica de la frontera prehispánica” en *Nómadas y*

sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff.
México, IIA, IIE, IIH, UNAM, pp. 113-124.

- WILLEY, G.; G. Ekholm y R. Millon (1964) "The patterns of farming life and civilization" in R. Wauchope (ed.). *Handbook of Middle American Indians*. Vol 1:446-500. Austin. University of Texas Press.